

## عرفان یهود\*

ژرژ وایدا

احمد رضا مفتاح

در این بحث به ماهیت و ویژگی‌های خاص عرفان یهود، خطوط اصلی تحول آن و نقش آن در دین و فرهنگ امروز می‌پردازیم.

### ماهیت و ویژگی‌ها

#### زمینه یهودی

این اصطلاح وقتی به کار می‌رود که شخص عقیده داشته باشد جدای از ادراک حسی و ادراک عقلانی، می‌توان با واقعیتی به نام الوهیت که صرفاً با دلیل آوردن قابل تعریف نیست و اعتقاد بر آن است که مبنای نهایی هستی است، تماس مستقیم برقرار کرد. از آن‌جا که عرفان ناشی از آرزوی دریافتن و پیوستن به چیزی است که در تجربه عادی نمی‌گنجد، به سادگی محدود به حدود دقیقی نمی‌شود. تمایز عرفان با مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی (نظریات مربوط به ماهیت یا ساختار اساسی هستی و جهان)، تصوف<sup>1</sup> (نظام‌های فکری مدعی بینش‌ها یا شهودهای خاص مربوط به ذات الهی)، و صور

\* این اثر ترجمه‌ای است از:

Georges Vajda, «Jewish Mysticism», *New Encyclopaedia Britannica*, (Chicago, 1995) vol. 22, pp. 439-447.

مترجم از آقای حمیدرضا فرزین که این ترجمه را با متن انگلیسی به دقت مقابله کردند تشکر می‌کند.

مختلف غیب‌گرایی<sup>۱</sup> (مطالعه و در اختیار گرفتن قوای فوق طبیعی)، و کرامت<sup>۲</sup> (فَنّ و اِدَار کردن و متقاعد نمودن قوای الهی) و حتی جادوگری که غالباً پست‌ترین نوع آن در میان است، چندان روشن نیست.

با این حال، اگر عرفان به تلاش برای تماس مستقیم با الوهیت تعریف شود، ظاهراً با یهودیت ناسازگار است. یهودیت به شکل رسمی و مقبول آن ایمان به خدایی یگانه است که جهان را آفرید و تصمیم گرفت به وسیله دستور زندگی‌ای که برای گروهی برگزیده وضع کرده است، خود را بر آنان آشکار سازد؛ این دستور عبارت است از همان تورات (به معنای «رهنمود» یا «تعالم» که به غلط به «شریعت» ترجمه شده است). سرنوشت دنیوی قوم برگزیده و نیز رستگاری ابدی تک‌تک افراد آن، بنابر اعتقاد سنتی یهودی، مبتنی بر رعایت این دستور زندگی است و هر گونه ارتباط با خدا باید از طریق آن انجام شود. اما واقعیت آن است که در تاریخ دینی یهودیت خداجویی چیزی فراتر از ارتباطی است که تورات واسطه آن است؛ البته هرگز نباید تورات کنار گذاشته شود (زیرا این امر جوینده را از یهودیت خارج می‌کند)، یا نباید تظاهر به رسیدن به اعماق راز الوهیت شود و یا حتی کم‌تر از آن، نباید وانمود شود که به اتحاد و جودی با خدا خواهند رسید (جایی که خدا و انسان در ماهیت و وجود یکی‌اند).

### سه نوع عرفان یهود

در تاریخ یهودیت سه نوع عرفان قابل تشخیص است: جذبه‌ای،<sup>۳</sup> نظری<sup>۴</sup> و رمزی.<sup>۵</sup> اینها گرچه انواع متمایزی‌اند، در عمل تداخل و اختلاط زیادی دارند.

ویژگی نوع نخست جست‌وجوی خدا به وسیله تجربیات جذبه‌ای، یا به عبارت دقیق‌تر، تلاش برای دستیابی به قلمرو فراطبیعی است که البته خود بی‌اندازه با الوهیت دست‌نیافتنی فاصله دارد؛ این روش گاهی به امور کرامتی آلوده می‌شود.

نوع دوم همان راه تأمل متافیزیکی در غلیظ‌ترین صورت آن است و در دستورهای آن همواره می‌توان آثار محیط فرهنگی متفکران مربوط را که در معرض تأثیرات جهان بیرون از یهودیت بوده‌اند مشاهده کرد. فیلون اسکندرانی (حدود ۱۵۰ ق م تا بعد از ۴۰ م) و

1. occultism

2. theurgy

3. ecstatic

4. contemplative

5. esoteric

چند تن از متفکران یهودی قرون وسطا، که از نوافلاطونی‌گرایی یونانی-عربی و گاهی نیز از عرفان اسلامی الهام گرفتند، از این زمره‌اند.

نوع سوم عرفان مدعی شناختی رمزی است (از این پس رمزگرایی نامیده می‌شود) و در خود حیات الهی و ارتباطش با حیطه غیرالوهی هستی (قلمرو طبیعی و متناهی) به تحقیق می‌پردازد. ارتباط یاد شده تابع «قانون تناظر» است. از این منظر، قلمرو غیرالوهی نمادی از الوهیت است، یعنی واقعیتهایی که واقعیت عالی‌تر دیگری را آشکار می‌سازد؛ و از همین جاست که عمل متقابل یکی بر دیگری (که با آن متناظر است) تحقق می‌یابد. این نوع عرفان همان است که معمولاً به نام قبلا شناخته می‌شود (معنای لفظی قبلا «سنت» است). قبلا چیزی شبیه گنوسی، یعنی معرفت سرّی مورد ادعای مذهب گنوسی، نهضت دینی-فلسفی یونانی‌مآب است، ولی از ثنویتی که مشخصه مذهب گنوسی متأخر است، در آن اصلاً یا تقریباً اثری نیست. این اصطلاح در معنای اعم آن معمولاً به معنای تعیین روش‌های فنی قابل استفاده برای مقاصد بسیار مختلف نیز هست: از تربیت مشتاقان تجربیات و جدآور گرفته تا تردستی‌های سحرآمیزی که به وضوح خصیصه‌ای خرافاتی دارند. اگر مفهومی مثل نیروی معنوی‌ای که از راه دور بر ماده تأثیر می‌گذارد، زیربنای این فرایندها باشد، در نهایت تصدیق‌ناپذیر می‌شود و همه آنچه باقی می‌ماند، مجموعه‌ای از «ترفندهای کاسب‌کارانه» است.

در پی توجّهی که علم در روزگار باستان و قرون وسطا به نظریه تناظرات نشان می‌داد و نیز تمایل سه دین توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) به سازگار کردن نتایج تأملات عقلانی با داده‌های وحیانی، تعمّق بر روی مسئله منشأ و نظام جهان به سوی عرفان منعطف شد.

همچنین باید خاطر نشان ساخت که جست‌وجوی خدا مستلزم جست‌وجوی راه حلّ برای مسائلی است که از مسائل دینی به معنای محدود آن فراترند و حتی وقتی توجّهی به ارتباط بین انسان و قوای فوق طبیعی نباشد نیز پدید می‌آیند. انسان درباره مسائل خاستگاهش، سرنوشتش، سعادتش، درد و رنج کشیدنش، یعنی پرسش‌هایی که خارج از دین و درون صور غیر عرفانی حیات دینی نیز مطرح می‌شوند، تأمل می‌کند؛ وقتی این پرسش‌ها پیش می‌آیند، بودن یا نبودن نهادها یا عقاید دینی اهمیت چندانی ندارد. آنها همه در یهودیت غیرعرفانی تدوین شده‌اند و همچون اساس و چارچوبی برای تنظیم و

حلّ مسائل صور مختلف عرفان یهود عمل می‌کنند. این عرفان به‌خصوص در شکل «قبلائی» اش در مفاهیم جهان، خدا و «آخرالزمان» (رستاخیز، آخرین داوری، ملکوت مسیحایی و مانند آن) که در یهودیت معرفی شده در کتاب مقدس و یهودیت حاخامی ارائه شده‌اند، دگرگونی‌های اساسی به وجود آورده است. با این همه، مجموعه‌ای از مسائل ویژه عرفان یهود درباره‌ی خاستگاه‌های جهان و انسان، شرّ و گناه، معنای تاریخ، عالم پس از مرگ و پایان زمان ریشه در همان زمینه یهودیت دارد و خارج از تفسیر کتاب مقدس و حیانی و سنت حاخامی قابل فهم نیست.

### خطوط اصلی تحولات عرفان یهود

مطالعه خطوط اصلی عرفان یهود با پی‌گیری تحول تاریخی واقعی اش، نشان می‌دهد که در خلال دوره‌ای بسیار طولانی، از ابتدای آن در قرن نخست میلادی تا نیمه قرن دوازدهم، تنها دو نوع اول از سه نوع فوق‌الذکر وجود داشته است. پیش از نیمه دوم قرن دوازدهم، رمزگرایی به وضوح قابل تشخیص نبود، اما از آن پس تحول این مذهب تا همین اواخر به صورت‌های مختلف ادامه یافت.

### مراحل اولیه تا قرن ششم میلادی

قرون بعد از بازگشت از تبعید بابلی در قرن ششم قبل از میلاد، شاهد رشد و تقویت اموری مانند تفکر درباره‌ی موجودات واسطه میان انسان و خدا، تأمل بر روی جلوه‌های الهی که مکان خاص وقوع آنها پیش‌تر مقدس‌ترین بخش معبد اورشلیم بود، تعمق درباره‌ی به وجود آمدن و سامان یافتن جهان و درباره‌ی آفرینش انسان بود. هیچ‌یک از این موضوعات از کتاب مقدس، که وحی الهی محسوب می‌شد، غایب نبود؛ اما هر یک از آنها مورد بازنگری مداوم عقیدتی قرار گرفته بود که خود مستلزم نفوذ مفاهیمی از بیرون و عکس‌العمل در مقابل آنها بود. سلیقه‌های فکری متفکران یهودی قرن دوم قبل از میلاد تا قرن نخست میلادی آنان را به راه‌های بسیار مختلفی کشاند، از قبیل فرشته‌شناسی (آموزه مربوط به فرشتگان) و نظیر آن شیطان‌شناسی<sup>۱</sup> (آموزه مربوط به شیطان‌ها)؛

جغرافی اسطوره‌ای و فلک‌نگاری<sup>۱</sup> یا توصیف آسمان‌ها؛ تعمق دربارهٔ مظاهر الهی - که مبنای آن عبادات معبد اورشلیم و رؤیاهای به حرکت در آمدن «تخت پادشاهی»<sup>۲</sup> («کرسی»<sup>۳</sup> یا مرکاوا<sup>۴</sup>) در پیش‌گویی حزقیال بود؛ تعمق دربارهٔ منشأ دوگانهٔ انسان، که از خاک آفریده شد اما به «صورت خدا» بود؛ دربارهٔ آخر الزمان؛ دربارهٔ رستاخیز (مفهومی که تنها در اواخر دوران شکل‌گیری کتاب مقدس ظاهر شد)؛ و دربارهٔ پاداش‌ها و مجازات‌های پس از مرگ.

تبلور مکتوب تمام این تحولات، آثاری بود چون کتاب خنوخ که یهودیت فریسی (حاخامی) - که بعد از فتح اورشلیم به دست رومیان و خرابی هیکل دوم (۷۰ میلادی) سنت مقبول یهود شد - تقریباً چیزی از آنها باقی نگذاشت و حتی می‌خواست آثار آنها را از نوشته‌های خاص خود محو کند؛ تلمود و میدراش (نوشته‌های تفسیری و شرعی حاخام‌ها) تنها با احتیاط زیاد، بیشتر از روی بی‌میلی و غالباً با روحیهٔ جدلی نفی، به این موضوعات پرداخته‌اند.

همزمان با قرن نخست و حتی شاید قبل از فاجعهٔ ملی سال هفتاد، مطمئناً حکیمان یا معلمانی مقبول جامعهٔ دینی وجود داشتند که برای آنان تأمل در کتاب مقدس - به‌خصوص روایت خلقت، وحی علنی تورات بر روی کوه سینا، رؤیای مرکاواي حزقیال، و یا غزل سلیمان - و تفکر دربارهٔ آخر الزمان، رستاخیز و زندگی پس از مرگ نه تنها مسئله‌ای تفسیری بود و می‌توانست اندیشه‌های جدیدی به متونی که دارای منشأ الهی دانسته می‌شدند، اضافه کند، بلکه متعلق تجربه‌های باطنی نیز بود. با این حال، محتملاً تعمق دربارهٔ جهان نامرئی و جست‌وجوی وسایلی برای نفوذ به آن مربوط به محافلی غیر از اینها بوده است. نمی‌توان انکار کرد که پیوستگی خاصی بین رؤیاهای مکاشفه‌ای (یعنی رؤیاهای مربوط به وقوع زیرو روکنندهٔ ملکوت خدا) و اسناد برخی فرقه‌ها (طومارهای بحرالمیت) و نوشته‌هایی به خط عبری که دربارهٔ سیاحان جهان فوق طبیعی (یورده مرکاوا)<sup>۵</sup> هستند، وجود دارد. نوشته‌های اخیر مشتمل اند بر سرودهای وجدآور، یعنی توصیفاتی از «مکان‌های آسمانی» (هخالوت)<sup>۶</sup> که بین جهان مشهود و الوهیت هرگز دست‌نیافتنی جای می‌گیرند، و تعالی آنها به وسیلهٔ توصیفات انسان‌انگازانه‌ای مشتمل بر

1. uranography

2. Throne

3. Chriot

4. Merkava

5. Yorde Merdava

6. hedhalot

مبالغه‌های غیر عادی (شیعور قوما<sup>۱</sup> یا «ویژگی‌های الهی») به نحوی تناقض‌نما بیان می‌شود. به علاوه، اسنادی چند باقی مانده است که به وجود روش‌ها و آدابی گواهی می‌دهد که مربوط‌اند به پذیرش و معرفی افرادی که به دقت برگزیده می‌شدند و می‌بایست مطابق با معیارهای روان‌تنی مأخوذ از قیافه‌شناسی (فنی که از روی ظاهر بدن به خصوص قیافه، شخصیت شخص را تعیین می‌کند) مورد آزمون‌ها و امتحانات سخت قرار گیرند. نوعی تأثیر سحرآسا برای این گونه آداب قائل بوده‌اند، علاوه بر آن، این آداب به سحر مصری، یونانی یا بین‌النهرینی نیز آلوده شده بودند. (مدرک شگفت‌آور در این زمینه که پر از موضوعات مربوط به مشرکان است، سفرها-رازیم<sup>۲</sup> یا «رساله رموز» است که در سال ۱۹۶۳ کشف گردید.)

در چنین حوزه فراعقلی‌ای شباهت‌های زیادی بین مفاهیم منعکس‌شده در متون تردیدناپذیر یهودی و اسناد مربوط به رمزگرایی‌های آن زمان وجود دارد، تا جایی که تمایز بین تأثیرگذار و تأثیرپذیر مشکل و گاهی ناممکن می‌شود. به هر حال، دو چیز قطعی است: مذهب گنوسی از بهره‌برداری به شیوه خاص خودش از مضامین کتاب مقدس (چون حکایت آفرینش و نکات مربوط به فرشتگان و شیاطین) که با هر منشأیی که دارند از طریق یهودیت رسیده‌اند، هرگز دست نمی‌کشد. از سوی دیگر، گرچه ممکن است رمزگرایی یهود مضامینی را از روشن‌ضمیری<sup>۳</sup> یا التقاط‌گرایی<sup>۴</sup> (آمیزه‌ای از اعتقادات مختلف) مردمان باستان گرفته باشد و حتی موجودی فوق طبیعی مانند فرشته متاترون<sup>۵</sup> را، که اینک به نام «آدونای کوچک» (یعنی خداوند یا خدای کوچک) شناخته می‌شود، به مرتبه بسیار بالایی در سلسله مراتب هستی رسانده باشد، اما هنوز به طور ثابت و استوار یک‌خدایی باقی مانده است و مفهوم گنوسی رب‌النوع بد یا دست‌کم پایین‌مرتبه‌تری را که مسئول آفرینش جهان محسوس و اداره کردن آن است، رد می‌کند. سرانجام، خوب است توجه کنیم که در خلال قرون حد واسطه دوره تلمودی (قرن دوم تا پنجم م) و هنگام احیای کامل رمزگرایی یهود در نیمه قرن دوازدهم، متونی که باقی مانده بودند، روزبه‌روز وزن و اعتبار تأثیرگذار خود را از دست دادند و به سطح آثاری ادبی که بیشتر پرتکلف‌اند تا پربار، تنزل پیدا کردند.

1. *shi'ur qoma*2. *Sefer ha-razim*3. *gnosis*4. *syncretism*5. *Metatron*

سفر یسیرا<sup>۱</sup> در میان آثار کهن رمزگرایی یهودیت باید برای سفر یسیرا («کتاب آفرینش») که به فرضیه پیدایش جهان و جهان‌شناسی (خاستگاه و نظام عالم) می‌پردازد، جایگاه ویژه‌ای قائل شد. این کتاب که آشکارا ضد گنوسی است، تصریح می‌کند که آفرینش کار خدای اسرائیل است و در دو سطح مختلف به وجود آمده است: سطح ذهنی و غیرمادی، و سطح عینی. این امر مطابق روند پیچیده‌ای که ده عدد (سفیرا)،<sup>۲</sup> از نمادهای دستگاه ده دهی، و ۲۲ حرف الفبای عبری را در کار آورده، انجام شده است. ده شماره یادشده صرفاً چون نمادهای ریاضی فرض نمی‌شوند؛ آنها عواملی جهان‌شناختی‌اند که اولین آنها روح خداست - با همه ابهاماتی که واژه روتخ<sup>۳</sup> در زبان عبری دارد - در حالی که ثه تای دیگر ظاهر صور مثالی سه عنصر (هوا، آب، آتش) و ابعاد فضایی (بالا، پایین و چهار جهت اصلی) هستند. حروف الفبا که آوانوشته‌های مناسب صداها را می‌شوند، اگر با مهارت خاصی به شکل ترسیمی و یا ترکیبی خود نوشته شوند، نیز ابزار خلقت‌اند.

اندیشه بنیادین تمام این تأملات این است که سخن (یعنی زبان که مرکب از کلماتی است که از حروف / صداها شکل می‌گیرند) صرفاً ابزاری ارتباطی نیست، بلکه همچنین کارآیی‌ای است که برای ایجاد کردن موجودات در نظر گرفته شده است؛ سخن ارزش وجودشناختی دارد. با این حال، این ارزش همه صور زبانی را در بر نمی‌گیرد، بلکه مختص زبان عبری است.

عالمی که به وسیله سفیراها و حروف به وجود می‌آید، بر اساس قانون تناظر موجود میان جهان ستارگان، فصولی که دوره‌های زمانی را مشخص می‌کنند، و ساختار روان‌تنی آدمی شکل می‌گیرد.

قطعاً «کتاب آفرینش» به طور کامل حاصل داده‌های کتاب مقدس و تأملات حاخام‌ها بر روی آنها نیست؛ برخی تأثیرات یونانی را، حتی در حد واژگان، می‌توان تشخیص داد. با این حال، آنچه مهم است تأثیر آن بر روی اندیشه‌های بعدی یهودیان تا زمان حاضر است: فیلسوفان و رمزگرایان درباره تفسیر کردن آن، بهره‌برداری از آن به نفع خودشان و وفق دادن آن با عقاید خاص خویش با یکدیگر رقابت داشته‌اند. اما واقعیتی که از این هم مهم‌تر است آن است که قبالا (در ذیل نگاه کنید به تدوین قبالا) بخش زیادی از

اصطلاحاتش (از جمله سفیرا) را، که طبیعتاً در موقع ضرورت تغییراتی معنایی در آنها به وجود آورده‌اند، از آن گرفته است.

اندیشه‌هایی که در بالا مطرح کردیم در خلال شش قرن نخست تقویم رایج [میلادی]، هم در فلسطین هم در بابل (که بعدها عراق نامیده شد) به وجود آمدند؛ یهودیت بابلی ویژگی‌های اجتماعی و دینی خاص خودش را داشت که آن را از جهات مختلف از جمله رمزگرایی و نیز جلوه‌های دیگر حیات روح در مقابل یهودیت فلسطین قرار می‌داد. مقدّر آن بود که تأثیر اعتقادی مشترک این دو مرکز در طی دوران نیمه قرن هشتم تا قرن یازدهم در میان یهودیان مستقر در شمال آفریقا و اروپا شیوع پیدا کند؛ آموزه‌های عرفانی نیز نفوذ پیدا کرد، اما درباره شرایط و راه‌های نفوذ آنها چندان چیزی نمی‌دانیم.

### تأثیرات عربی - اسلامی (قرن هفتم تا سیزدهم)

فرهنگ عربی - اسلامی موجب تأثیر مهمّ دیگری در رشد عرفان یهود شد. بخش زیادی از یهودیانی که در قرون هفتم و هشتم تحت حاکمیت مسلمانان بودند، در ساختن تمدّن جدید عربی - اسلامی مشارکت داشتند؛ یهودیان آسیا، آفریقا و اسپانیا زبان عربی را که زبان غالب در فرهنگ و ارتباطات آن دوران بود، خیلی زود پذیرفتند. عناصر فلسفه یونانی و عرفان اسلامی از راه فرهنگ عربی زبان در یهودیت رسوخ پیدا کرد و به عمیق‌تر کردن برخی مفاهیم کلامی که اصالتاً یهودی بودند اما به ملک مشترک سه دین دارای کتاب تبدیل شدند، کمک کردند؛ چرا که کتاب‌های این سه دین در چند چیز مشترک بودند: تأکید بر وحدت الوهیت، زدودن هرگونه انسان‌نگاری از مفهوم خدا و تقرّب به خدا از رهگذر حرکت در مسیر معنوی که به وسیله ریاضت‌های زاهدانه (جسمانی و عقلی) به دل‌کندن از این جهان و رها ساختن جهان از هر آنچه آن را از خدا دور می‌کند، می‌انجامد. علاوه بر این، فلسفه یونان و عرفان اسلامی مسائلی بسیار جدّی مطرح کردند که بسیاری از اعتقادات سنتی چون آفرینش جهان، تدبیر خدا، معجزات، فرجام‌شناسی (آموزه‌های مربوط به رستاخیز بدن، پاداش و به خصوص مجازات جسمانی پس از مرگ) را مورد تهدید قرار دادند. حتی در غرب مسیحی که ارتباط فرهنگی بین اکثریت جامعه و اقلیت یهود از ارتباطات گسترده و شدید یهودی - عربی بسیار کم‌تر بود،



متفکران یهود نمی توانستند در مقابل هجوم تمدن اطراف کاملاً نفوذناپذیر باقی بمانند. علاوه بر این، در آغاز قرن دوازدهم و شاید پیش از آن، یهود اروپا از طریق ترجمه هایی که به عبری، یعنی تنها زبان فرهنگی آنان، صورت گرفت و یا به وسیله گزیده هایی که از متون عربی به متون عبری راه یافت، بخشی از میراث عقلانی عربی و یا یهودی - عربی را در اختیار گرفتند.

### تدوین قبالا<sup>۱</sup> (حدود ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰)

در این اوضاع و احوال، که در حدود سال ۱۱۵۰ شروع می شود، جلوه هایی از عقاید آشکارا عرفانی در جنوب فرانسه امروزی (در نواحی پروانس<sup>۲</sup> - لانگدوک<sup>۳</sup> - روسیو<sup>۴</sup>) پدید آمد. از همان آغاز دو نوع را - که با توجه به شیوه پیدایش، صورت، و محتوایشان بسیار مختلف اند - می توان از یکدیگر تمییز داد.

سفرها - باهیر<sup>۵</sup>: نوع نخست در نوشته هایی ارائه شده است که پاره پاره و دارای انشا و تدوینی نامناسب اند و در ربع سوم قرن دوازدهم در پروانس - لانگدوک متداول شده اند. با این حال، افکار بکری که در آنها وجود دارد، درباره وحدت خاستگاهشان تردیدی باقی نمی گذارد. این متون به شکل میدراش بودند، یعنی به کمک روش تفسیری خاصی که پر از اقوال منسوب به مراجع حاخامی قدیم بود، کتاب مقدس را تفسیر می کردند. این مجموعه کامل متون، که احتمالاً از خاور نزدیک (سوریه - فلسطین - عراق) وارد شده بود، به نام «میدراش حاخام نهونیا بن هاقانا»<sup>۶</sup> (برگرفته از نام یکی از حاخام های قرن دوم) یا سفرها - باهیر «کتاب روشنائی»<sup>۷</sup> معروف است (عنوان باهیر از یکی از کلمات شاخص آیه نخست کتاب مقدس گرفته شده است که قرار است در آن اثر تفسیر شود). همه مرجع های یاد شده در آن نامعتبرند (همان طور که آثار متأخر غالباً این گونه بوده اند) و محتوای این میدراش و حتی محتوای غیر عرفانی اش کاملاً گنوسی است - نوعی مذهب گنوسی که در عین حال سعی می کند از هر گونه ثنویت وجودشناختی فرار کند (و در واقع موفق هم شده است).

هدف کتاب آن است که نشان دهد خاستگاه اشیا و مسیر تاریخ که بالطبع متمرکز بر

1. Kabbala

2. Provence

3. Lanyuedoc

4. Roussillon

5. sefer ha-bahir

6. Rabbi Nehunya ben Haqana

7. Brightness

تاریخ قوم برگزیده است، همراه با فراز و نشیب‌هایی که ناشی از اطاعت و یا معصیت خداست، به وسیله تجلی قوای الهی تحدید و تعیین می‌شوند. ابن «قوا» اوصافی نیستند که از راه انتزاع فلسفی به دست آمده و یا تعریف شده باشند (گرچه کلمه صفت یکی از اصطلاحاتی است که برای اشاره به هر یک از آن نیروها به کار می‌رود)؛ بلکه آنها ذات یا جوهر هستند. آنها از خدا تفکیک‌ناپذیرند، اما هر یک به شخصیت خاص خود در می‌آید و از لحاظ تمایل به سخت‌گیری یا رحمت، در تطابقی پویا با رفتار انسان‌ها به خصوص یهودیان در جهان محسوس به شیوه خاص خود عمل می‌کند. آنها در قالب یک نظام دارای سلسله مراتب منظم می‌شوند، که با این همه، به آن پایه از ثباتی که با نسل دوم قبایلان در لانگدوک و کاتالونیا آغاز می‌شد، نمی‌رسد. (در ادامه نگاه کنید به مکتب گرونا [کاتالونیا]). فهرست غنی‌ای که برای مشخص کردن «قوا» به کار می‌رفت، از اندوخته‌هایی که هم در کتاب مقدس و هم در سنت حاخامی موجود است استفاده برده است: مثلاً از مضامین «کتاب آفرینش»، از برخی آیین‌های عبادی، و نیز از حروف القبای عبری و از نشانه‌هایی که می‌توان برای نشان دادن حروف صدادار به آنها افزود. این همه دست به دست هم داده، تصویری نمادین از اسطوره، جهان‌شناسی، تاریخ مقدس و فرجام‌شناسی ارائه می‌دهند تا از طریق آن، گروه گمنامی از صوفی‌مشربان در پی تدوین نظریه اعتقادی خویش برآیند - یعنی نوعی اسطوره گنوسی - البته به استثنای اصطلاحاتی که در کار آمده‌اند تا تحقیر شدید جهان محسوس را از بین ببرند.

بدین ترتیب، مطابق تعالیم سفرها - باهیر عالم جلوه‌ای از قوای الهی دارای سلسله مراتب خاص خود است، و نیرویی که در پله پایین نردبان آن سلسله مراتب قرار می‌گیرد، مسئولیت خاص اداره جهان محسوس را به عهده دارد. این هستی بسیار پیچیده است. روشن است که در این جا شاهد وجود بقایایی از تفکرات گنوسی‌ها درباره صوفیا («حکمت») هستیم که از دید آنان دست‌اندرکار جهان مادی، حتی گاه به گونه‌ای ناموفق است. این نیرو همچنین عبارت است از «حضور الهی شخبنا» که در الهیات حاخامی از آن یاد شده است، گرچه بسیار تغییر کرده است: یعنی تبدیل به یک جوهر شده است؛ علاوه بر این، با ابداعی جسورانه به نقش یک موجود زنانه در می‌آید و بدین ترتیب با آن‌که هنوز جنبه‌ای از الوهیت است، در مقام دختر یا همسر ظاهر می‌شود؛ یعنی کسی که

چیزی از خودش ندارد و همه چیز را از پدر یا شوهر دریافت می‌کند. نیروی مذکور همچنین با «جماعت اسرائیل» که از ابداعات ریشه‌ای دیگر است، یکی دانسته می‌شود اما برای تسهیل فهم آن از تأملات قدیمی مبتنی بر تفسیر تمثیلی غزل سلیمان، که رابطه خدا با قوم برگزیده را به شکل پیوند ازدواج نشان می‌دهد، استفاده شده است. بدین ترتیب، بین کل آن قوم که برگزیده خداست و به صورت نوعی بدن عرفانی آفریده شده است، و جنبه‌ای از الوهیت برابری صوفی مشربانه‌ای برقرار می‌شود و از همین جا است که یکپارچگی آن جنبه الوهیت با این گروه آدمیان مورد بحث قرار می‌گیرد و سرنوشت آن دو رقم می‌خورد. در واقع، ارتباط مشابهی که بین «حضور» و اسرائیل برقرار است برای الهیات حاخامی قدیم کاملاً بیگانه نبوده است. در پرتو این نکته می‌توان دید که اطاعت و یا سرپیچی اسرائیل از دعوت الهی خاصی که برای خود احساس می‌کند، عامل تعیین‌کننده‌ای برای هماهنگ شدن با نظام عالم و یا زوال است و به هستی باطنی الوهیت هم راه پیدا می‌کند. نقش اساسی و مؤثر سفرها - باهیر در پیدایش تصوّف یهود این چنین بوده است. در همین متن یاد شده شاهد احیای دوباره مفهومی هستیم که الهی دانان قدیم با آن به مبارزه برخاسته بودند - یعنی مفهوم تناسخ<sup>۱</sup> که بر اساس آن روحی که در زندگی پیشین خود به کمال لازم دست نیافته است، در چند بدن پیاپی دوباره متجسّد می‌شود.

مکتب اسحاق نایینا<sup>۲</sup> به موازات پیدا شدن سفرها - باهیر اما مستقل از آن، گرایش صوفیانه دیگری که نوع دوم فوق‌الذکر است، در لانگدوک پدید آمد. احتمالاً تنها حدود سی سال طول کشید تا این دو نهضت همسو شدند و گرایشی را تشکیل دادند که به راحتی می‌توان آن را قبایلای کلاسیک نامید، هر چند این عنوان کاملاً دقیق نیست. مکتب دوم در خلال ربع آخر قرن دوازدهم در لانگدوک شکوفا شد و در سال‌های نخست قرن سیزدهم از پیرنه<sup>۳</sup> به اسپانیا سرایت کرد.

برجسته‌ترین سخنگوی این مکتب اسحاق بن ابراهیم معروف به اسحاق نایینا بود. به نظر این صوفی، که در میان آثار باقی‌مانده از او به‌خصوص می‌توان به تفسیر بسیار مبهمی از «کتاب آفرینش» اشاره کرد، رؤیای فراگیر عالم به گفته گرشوم جی. شولم (محقق برجسته قرن بیستم قبالا) از نقطه‌ای آغاز می‌گردد که او بین نظم سلسله‌مراتبی

جهان مخلوق و ریشه‌هایی که تمام اشیا در جهان سفیرها دارند، ارتباطی کشف می‌کند. اینک می‌توان تأثیر نوافلاطونی را در تفکرات اسحاق دید؛ مثلاً صدور اشیا از واحد و در مقابل آن بازگشت به عمق بی‌تعینی نخستین که کمال هستی و در عین حال هر یک از هستی‌های قابل درک است. این بازگشت صرفاً امری فرجام‌شناختی و جهانی نیست، بلکه به نحوی در زندگی دعاگونه عارفان اهل مراقبه نیز قابل تحقق است؛ عارفانی که به وسیله تمرکز، هم‌سو کردن عمل و اندیشه (کاوانا)<sup>۱</sup> و نیز «ملازمت» (دوکوت)<sup>۲</sup> یا با خدا بودن – هرچند در واقع اتحادی دگرگون‌کننده نیست که در آن تشخیص بشری به طور کامل با الوهیت در آمیزد یا با آن یکی شود – مفتخر به دریافت الهاماتی فوق طبیعی و «جلوه‌هایی» از الیاس پیامبر می‌شوند.

ترکیب مضامین باهر و جهان‌شناسی «کتاب آفرینش» که به وسیله اسحاق یا افراد دیگری در جو اعتقادی الهام گرفته شده از تعالیم وی صورت گرفت، اساس قبلا است و اساس آن هم باقی خواهد ماند، هرچند که پس از این، ترکیبش دستخوش انواع افزایش‌ها، اصلاحات، و حتی تغییر جهت و گاهی جرح و تعدیل‌های اساسی قرار گیرد. ده سفیر: در همین جو بود که فهرست ده سفیر تا اندازه‌ای تثبیت شد. به یاد داشتن این نکته مهم است که ممکن است در جاهای دیگر اصطلاحاتی متفاوت و یا حتی مفاهیمی ناسازگار با اینها درباره سرشت این موجودات وجود داشته باشد – مانند عنوان‌های نظیر نیروهای درونی ارگانیزم الهی (دیدگاه گنوسی)، واسطه‌هایی که تحت نظام سلسله‌مراتبی بین نامتناهی و متناهی قرار می‌گیرند (مفهوم نوافلاطونی) و یا چیزی صرفاً در حد ابزارهای فعالیت الهی که نه جزئی از ذات خدایند و نه موجودی بیرون از آن. فهرست سنتی سفیرها چنین است:

۱. کِترِ ایلون<sup>۳</sup> تاج سر (یکی بودن یا یکی نبودن با نامتناهی، از سوف،<sup>۴</sup> یا الوهیت

ناشناختنی مشکل آفرین باقی می‌ماند)

۲. حُکْمَا حکمت، جایگاه صور ازلی در خدا

۳. بِنَا بصیرت، اصل نظام‌دهنده عالم

۴. حَسِد<sup>۷</sup> محبت، صفت خیرخواهی

1 kawwana

2 devequt

3 Keter Élyon

4 En sof

5. hokma

6 bina

7. hesed

۵. گِوورا<sup>۱</sup> قدرت، صفت قهاریت
۶. تیْفَرِت<sup>۲</sup> جمال، اصل واسطه بین محبت و قدرت
۷. نِصاح<sup>۳</sup> جاودانگی
۸. هود<sup>۴</sup> عظمت
۹. یسود<sup>۵</sup> اساس تمام قوای فعال در خدا
۱۰. مَلْکُوت<sup>۶</sup> پادشاهی، که با شخینا («حضور») یکی است.

مکتب گرونا (کاتالونیا): جریان دوشاخه‌ای تصوّف گنوسی پرور سفرها - باهیر و عرفان مراقبه‌ای مرشدان لانگدوک بر اثر شرح و بسطی که به دست پیروان قبلا در کاتالونیا پیدا کردند، یکی شد. کاتالونیا منطقه‌ای بود که در آن جامعه گرونا در خلال نیمه نخست قرن سیزدهم تبدیل به پایگاه اصلی رمزگرایی شده بود. این تفصیلات همان خطوط کلی را دنبال می‌کردند، گرچه در عین حال بسیار مختلف بودند، چرا که بستگی به گرایش‌های شخصی هر نویسنده داشتند. در این میان، بزرگانی همچون عزرا بن سلیمان، عزریل اهل گرونا، یعقوب بن شیشیت، موسی بن نحمّان (حدود ۱۱۹۵ - ۱۲۷۰)؛ یکی از مشهورترین تلمودیان، مفسر کتاب مقدس و فیلسوف عرفانی) به مکتب گرونا تعلق دارند. تأثیر آنان بر دوره بعدی عرفان یهود دارای اهمیت اساسی است. هیچ‌یک از آنان تألیف کاملی از تصوّفش به جا نگذاشته است. آنان به وسیله تفسیر، موعظه، رساله‌های جدلی یا مدافعانه، و یا غالباً وجیزه‌هایی که برای غیر تازه‌واردان نوشته می‌شد با مقداری احتیاط حرف‌های خویش را مطرح می‌کردند. با این حال، می‌توان از طریق این متون نگرش آنان درباره جهان را به دست آورد و آن را با دیدگاه‌های متفکران یهود که تلاش می‌کردند تا سنت کتاب مقدسی - حاخامی را با فلسفه یونانی - عربی، خواه با گرایش نوافلاطونی یا ارسطویی، هماهنگ سازند مقایسه کرد.

از مبانی دیدگاه قبلا درباره جهان، اختیاری بودن دین است: از رهگذر تصمیمی اختیاری است که الوهیت ناشناختی - که چون کمال هستی است و برای شناخت‌های بشری کاملاً دست‌نیافتنی است، می‌توان گفت «عدم» است یا «شیثیت ندارد» (نامحدود

1. gevura

2. teferet

3. netzah

4. hod

5. yesod

6. malkut

است) - فرآیندی را آغاز می‌کند که به جهان محسوس می‌انجامد. این مفهوم اساساً راه قبلاً را از جبرگرایی جدا می‌کند؛ یعنی از همان چیزی که فلسفه آن دوران نمی‌توانست بدون آن‌که دچار تناقضات درونی شود اصل وجود را از آن آزاد کند. به علاوه، راه حلی ارائه می‌کند که با ایمان به مسئله خلق از عدم<sup>۱</sup> که برای فیلسوفان گرفتاری‌های بسیاری آفریده است، ناسازگار است. در این راه حل، برداشت تازه تناقض‌نمایی از مفهوم «عدم» به میان می‌آید که ماده اولیه‌ای را که از ازل با خدا همراه بوده است حذف می‌کند و تقابل بین تعالی الهی (دوری از جهان) و حلول (حضور در جهان) را از میان برمی‌دارد؛ جهان مشهود و نامشهود، که از عمق درک ناشدنی الوهیت صادر می‌شود و باید به آن برگردد، اساساً جدا از خدا است، اگرچه در عین حال پیوسته خدا در آن حاضر است. مطابقت میان سفیرها، که نحوه‌های جلوه الهی‌اند، و تمام درجات هستی به ساختار جهان و به تاریخ بشریت که حول محور وحی مخصوص اعطا شده به قوم برگزیده شکل می‌گیرد، معنا می‌بخشد؛ این وحی قانون زندگی آن قوم و در نتیجه معیار فضیلت و گناه، و یا خوبی و بدی بوده است. بنابراین، از بالا تا پایین این نردبان را تماماً واقعیات متناظری پرکرده‌اند که یکدیگر را کنترل می‌کنند: یعنی برخلاف نظر فیلسوفان، شر نیز واقعی است؛ زیرا نقض هماهنگی عالم است. نتیجه این نقض نیز شر است که شکل مجازات به خود می‌گیرد؛ اما این شر جبران‌شدنی است. از این منظر، رعایت دقیق تورات، یا شریعت و حیانی (اعم از متن مکتوب یا سنت شفاهی)، عامل اصلی برای خود مسئله حفظ عالم است. با توجه به این نکته، انگیزه «عقلانی» فرمان‌ها که مشکلاتی حل‌نشده برای الهی‌دانانی که دارای گرایش‌های فلسفی‌اند، پیش می‌آورد، در نظر پیروان قبلاً صرفاً مسئله دروغین است: در واقع، مسئله واقعی ماهیت تورات که از بنیان‌های عالم به شمار می‌رود. قبلاً بیش از یک راه حل برای این مسئله مطرح می‌کند، در حالی که فلسفه حتی نمی‌تواند پرسش را پیروراند.

از این مفهوم عام نتیجه می‌شود که دین یهود به همراه مضامینش - یعنی اعتقاد به داشتن حقیقت محض، مراعات وفادارانه اعمال عبادی و انتظار فرجام‌شناختی - از تمام تشکیک‌هایی که تفکرات فلسفی و یا اعتقادات دینی رقیبانی مثل مسیحیت و اسلام می‌توانستند در اذهان مؤمنان یهود دراندازند، مصون خواهد بود. اگر از این منظر به قبلاً

بنگریم و نیز با توجه به مرحله‌ای که در گرونا به آن نائل آمده بود، معلوم می‌شود که قبلاً عامل مهمی در بقای یهودیت بوده است؛ چرا که در جامعه قرون وسطا در مقابل خطراتی که تاریخ آن دوره از آنها یاد کرده است، همه جا یهودیت در معرض خطر بود. غیر از مکتب گرونا و وارثان تعالیم اسحاق نابینا در لانگدوک، مکتب رمزگرای یهودی دیگری در خلال نیمه نخست قرن سیزدهم در اروپای جنوبی وجود داشت. پیروان این مکتب ترجیح می‌دادند بی‌نام و نشان باقی بمانند؛ از این رو آثارشان همچون سفرها-<sup>۱</sup> «یئون»<sup>۱</sup> («کتاب تفکر») را بدون ذکر نام نویسنده یا با نسبت دادن به نویسندگان ساختگی منتشر می‌کردند. این مکتب هم در بالاترین سطوح عالم الوهی تفکر می‌کرد که در نتیجه جنبه‌هایی علاوه بر ده سفیرا کشف کرده بود و سعی داشت با توسل به قابلیت نمادین نور، تصویری از آنها ارائه کند. و هم در علل اولیه و مثل اعلای موجود در الوهیت یا آنچه مستقیماً از آن صادر می‌شود می‌اندیشید. گاهی شباهت زیادی بین این تفکرات و تفکرات جان اسکاتوس اریگنا، فیلسوف برجسته مسیحی قرن نهم، به نظر می‌رسد که نه تنها بر قرابت سنخ‌شناختی مضمونی میان این جریان قبالاتی و جریان نوافلاطونی‌گرای مسیحی لاتین‌زبان دلالت دارد، بلکه بر تأثیر ملموس جریان دوم بر جریان پیشین نیز دلالت می‌کند. همین امر در مورد اسحاق نابینا و مکتب گرونا نیز می‌تواند صادق باشد، اما اطلاع خاصی در دست نیست.

سفرها-<sup>۲</sup> تمونا<sup>۲</sup> علاوه بر اینها، جریان دیگری نیز در همان دوره اعلام وجود کرد. این جریان در سفرها-<sup>۲</sup> تمونا («کتاب صورت») که مؤلف آن ناشناخته است، معرفی شده است. این نوشته بسیار مبهم ادعا می‌کند شکل حروف الفبای عبری علت و معنای خاصی دارد. در واقع، تفکرات این رساله مربوط به دو موضوع است که برای مکتب گرونا نیز آشنا بوده‌اند، اما سفر تمونا آنها را به شیوه‌ای انسان‌وار که بی‌تردید آینده تصوف یهود را تحت تأثیر قرار داده، بسط داده است. از یک سو، به نظریه چرخه‌های مختلف می‌پردازد که از طریق آنها باید سیر جهان از زمان پیدایش آن تا استغراق دوباره در وحدت اولیه طی شود، و از سوی دیگر، به قرائت‌های مختلفی می‌پردازد که با این چرخه‌ها در جلوه‌ای الهی که توسط کتب مقدس و حیانی به وجود آمده، مطابق است. به عبارت دیگر، قرائت و به دنبال آن تفسیر و در نتیجه پیام تورات مطابق با چرخه‌های

هستی تغییر می‌کند؛ گذر به جرخه‌ای غیر از آنچه امروز بشر تحت سلطه آن زندگی می‌کند، می‌توانست مستلزم جرح و تعدیل و حتی بطلان قانون زندگی‌ای باشد که امروزه قوم برگزیده محکوم آن هستند. این اندیشه جنجال برانگیز راه را برای از بین بردن ارزش‌های سنتی یهودیت باز می‌کرد.

### حسیدیسیم اشکنازی<sup>۱</sup> آلمان قرون وسطا

دوره‌ای از حدود ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ که شاهد استقرار قبلا در جنوب فرانسه و اسپانیا بود، برای شکل گرفتن عرفان یهود کم‌اهمیت‌تر از شاخه دیگر یهودیت اروپایی در شمال فرانسه (و انگلستان) و نواحی راین و دانوب در آلمان نیست. بر خلاف قبایل قرون وسطا که مقدر بود تحول وسیع و متغیری را که از نیمه دوم قرن سیزدهم شروع شده بود تجربه کند، نهضتی که می‌توان تقریباً به طور خلاصه بر آن نام حسیدیسیم (زه‌دگرایی) آلمانی (یا اشکنازی، برگرفته از نام محلی که در کتاب مقدس ذکر شده و از قدیم برای اشاره به آلمان به کار رفته است) گذاشت، به سختی می‌توانست به عنوان جریانی زنده و مستقل بعد از ربع دوم قرن سیزدهم باقی بماند. بدون تردید، در دل یهودیت فرانسوی - آلمانی نوعی استمرار سنت عرفانی مبتنی بر سفر یسیرا و هالوت وجود داشت (در بالا نگاه کنید به سفر یسیرا<sup>۲</sup>) و نیز برخی عناصر از سحر و جادوی بابلی که شاید هم از طریق ایتالیا به آن رسیده بود وجود داشت؛ و به نظر می‌رسد جریان گنوسی سازِ متبلور در سفرها - ناهیر بدون آن‌که آثاری از خود بر جای گذاشته باشد، از آلمان نگذشته است. با این حال، فضای فکری یهودیت فرانسوی - آلمانی از فضای حاکم بر اسپانیا و یا حتی پروانس - لانگدوک بسیار متفاوت بود؛ مشخصه آن فضا، فرهنگ تلمودی تقریباً انحصاری آن بود؛ نسبت به کشورهای دارای تمدن اسلامی تماس فکری کم‌تری با محیط غیریهودی داشت؛ و از الهیات یهودی کشورهای عربی خاورمیانه، آفریقای شمالی و اسپانیا اطلاعات ناچیزی در دسترس بود. این وضعیت احتمالاً تنها در ثلث اخیر قرن دوازدهم تغییر کرد؛ تا آن زمان معلومات «فلسفی» دانشمندان یهودی فرانسه و آلمان، اساساً متشکل بود از شرحی عربی، شاید متعلق به قرن یازدهم، از رساله عقاید و



باورها اثر سعدیا بن یوسف<sup>۱</sup> (دانشمند و فیلسوف بزرگ یهود بابلی قرن نهم و دهم) و تفسیری بر «کتاب آفرینش» که به قلم یک یهودی ایتالیایی به نام شبتای دونولو<sup>۲</sup> (در سال ۹۶۴) مستقیماً به عبری نوشته شده بود. حتی آن زمان که تأثیر فرهنگی یهودیت اسپانیایی در فرانسه - انگلستان و آلمان بیشتر و قوی تر احساس می شد، قبایلی نظریه پرداز یاد شده به ندرت در آن جا رخنه کرد. متفکران متعلق به سنت یهودی فرانسوی - آلمانی که متمایل به نظریه پردازی های الهیاتی بودند، مشکلات خاص خود را داشتند. این امر به عرفانی بسیار آمیخته به زهدگرایی منجر شد. وضعیت عمومی زندگی یهودیان در آن مناطق سهم بسزایی در این گونه عرفان داشت، چنان که به خصوص بعد از جنگ صلیبی اول، آنها به شدت گرفتار آزار و اذیت های خونین بودند.

مسئله نظری اصلی این بود که بین خدای برخوردار از تعالی محض و وحدت مطلق و بین جلوه های او در خلقت، و نیز در وحی و تماس با افراد الهام یافته، چه ارتباطی هست. تفکر بر روی این مسئله به شرح و بسط سلسله مراتب فوق طبیعی مختلف بین خدای دست نیافتنی و عالم مخلوق یا دریافت کنندگان ابلاغ الهی منجر شد. اطلاعات مربوط به فرشتگان که از کتاب مقدس و سنت حاخامی و عرفانی و نیز از تأمل در شیخیه به دست می آمدند، چون مواردی برای ساختن این سلسله مراتب به کار می رفتند و همچنین صبغه خاصی نیز به اعمال عبادی می دادند. انجام اعمال عبادی از این خصیصه نیز برخوردار بودند که در آنها از رهگذر توجه ثابت بر روی کلمات و حتی حروف نمازهای کنیسه به تمرکز معنوی پرداخته می شد. منفعت تاریخی این تأملات هرچه باشد، آنها بازتاب زیادی در دوره بعدی رمزگرایی یهود نداشتند؛ تنها استثناهایی که وجود دارند مباحث عرفانی مربوط به نماز و شیطان شناسی است که گاهی تحت تأثیر اعتقادات محیط مسیحی قرار گرفته و در محافل حسیدیان کاملاً بسط می یافتند. از سوی دیگر، تقدیر چنان شد که اخلاق زاهدانه این جنبش که شرح ادیبانه آن در اثر الیعازار بن یهودا<sup>۳</sup> از اهالی ورمز<sup>۴</sup> (حدود ۱۱۶۰ - ۱۲۳۸) و در تجدید چاپ «کتاب پرهیزگاران» (سفر حسیدیم) نمود یافت، از آن زمان به بعد از نشان های معنویت یهودی به حساب آید، و دیگر فرقی نمی کرد که این معنویت رمزی باقی می ماند یا نه.

1. Saadia ben Joseph

2. Shabbetai Donnolo

3. Eleazar ben Judah

4. Worms

تدوین زوهر<sup>۱</sup> (حدود ۱۲۶۰-۱۴۹۲)

از وقتی به رویداد در واقع حاشیه‌ای حسیدیسیم آلمانی خاتمه داده شد، تقریباً همه فعالیت‌های ابتکاری در زمینه عرفان یهود تا زمان اخراج یهودیان در سال ۱۴۹۲ از اسپانیا، به ناچار می‌بایست به آن‌جا نقل مکان کند و یا از آن‌جا آغاز شود.

بعد از آن‌که مکاتب فوق‌الذکر از رونق افتادند، در حوالی سال ۱۲۶۰ دو جریان دیگر پدید آمد. جریان نخست از آن‌جا که مسئله شر را محور تفکر خود قرار داده بود، دوباره به گنوسی‌گری، البته به شیوه خاص خود، پیوند خورد. متونی که این‌گرایش را نشان می‌دهند، مدعی نیستند که شر مبتنی بر «صفت قضاوت» است و در درون ساختاری از سفیرا که قبالانیان پیشین به وجود آورده بودند قرار دارد، بلکه آن را خارج از الوهیت جای می‌دهند؛ چرا که در این متون، نظامی موازی [با سفیراهای قبلی] به نام سفیراهای جناح چپ در میان آمده و مباحث شیطان‌شناختی پرباری نیز با آنها همراه گشته است. جنبش دوم، که ابراهیم بن سموئیل<sup>۲</sup> ابوالعافیه عارف رؤیابین جسور قرن سیزدهم نماینده اصلی آن بود، برای توجیه آن به تجربه‌های درونی که دارای جنبه‌های «پیامبرانه» دانسته می‌شدند، روی آورد و با تعلیم روش‌هایی شبیه روش یوگا، باعث دلگرمی و تشویق هسیکاست‌های بیزانسی<sup>۳</sup> (راهبان عارف مسلک خاموش مسیحی) و صوفیان مسلمان شد - علاوه بر این که جایگاه مهمی به نظریه‌پردازی‌های مربوط به حروف و نشانه‌های آوایی خط عبری اختصاص داده شده بود. ابوالعافیه بر خلاف شخصیت‌های مکاتب عرفانی دیگر اسپانیا که تا آن زمان خارج از حلقه محرمان در صدد انتشار نظراتشان نبودند، خودش در مکان‌های مختلف به تبلیغ و اظهار عقیده‌هایی پرداخت که رهبران یهود را ناراضی و نگران می‌کرد و باعث می‌شد که ارائه‌دهنده آنها حتی به وسیله مقامات غیر یهودی هم مورد تعقیب قرار گیرد. آثار متعدد به‌جامانده از وی، بعدها برخی از متفکران قبالایی را تحت تأثیر خود قرار دادند.

آثار موسی بن شم طوو<sup>۴</sup> اهل لئون، در ربع آخر قرن سیزدهم، مشخص‌کننده یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در تحولات عرفان یهود است. موسای لئونی در اواسط قرن سیزدهم متولد شد و در سال ۱۳۰۵ وفات یافت؛ او آثار رمزی متعددی نوشته بود که

1. Zohar

2. Abraham ben Samuel

3. Byzantine Hesychasts

4. Moses ben Shem Tov

آنها را با نام خود مشخص کرده بود. اما در عین حال، به منظور این که عقایدش را بهتر منتشر کند و به نحو مؤثرتری با فلسفه که آن را خطر مهلکی برای دین یهود می دانست، مبارزه کند، به تألیف نوشته‌هایی جعل‌گونه در قالب میدراشیم روی آورد (نوشته‌های جعل‌گونه، آن‌چنان که معمولاً در گذشته رواج داشته است، نوشته‌هایی بود که نام نویسندگان خاصی را به گونه‌ای جعلی بر آنها می‌گذاشتند). تفسیر جعل‌گونه موسای لئونی متشکل بود از میدراش‌هایی بر اسفار پنج‌گانه تورات، غزل سلیمان، کتاب روت و مراثی؛ و در آن از مراجع تلمودی سخن به میان آمده بود؛ مراجعی که چیزی جز نام آنها، آن هم به گونه‌ای ناقص، اصیل باقی نمانده بود؛ از این شیوه پیش‌تر در سفرها- باهیر استفاده شده بود (در بالا نگاه کنید به سفرها- باهیر)؛ در کامل‌ترین نسخه این کتاب (چون نسخه‌های متعددی وجود دارد) طرح داستان‌ها بر محور ربی شمعون بن یوحای،<sup>۱</sup> از نظریه‌پردازان قرن دوم، دور می‌زند. پیش از آن، تلمود درباره‌ی وی برخی حکایات شگفت‌آور را نقل کرده است که بیشتر آنها نیمه‌اسطوره‌اند. بدین ترتیب، موسای لئونی در طول دوره‌ای حدود سی سال نخست، اثری تحت عنوان میدراش ها- یعلام<sup>۲</sup> («میدراش عرفانی») به وجود آورد که روش آنها بسیار تمثیلی و زیان آن در اصل عبری بود و پس از آن اثر بزرگ‌تر سفرها- زوهر («کتاب روشنایی»)<sup>۳</sup> یا به نحو خلاصه‌تر زوهر را به وجود آورد که محتوایش صوفیانه و اشراقی بود و به زبان آرامی تصنعی‌ای نوشته شده بود. این کتاب به گفتاری طولانی منجر می‌شود که در آن شمعون بن یوحای در روز مرگش از قرار معلوم کامل‌ترین شکل آموزه عرفانی خویش را برملا می‌کند. ترفند ادبی موسای لئونی از طرف تمام رمزگرایان بلافاصله به عنوان یک اثر اصیل پذیرفته نشد؛ اقبال محققان خارج از جریان اشراق از این هم کم‌تر بود. نیم قرن یا بیشتر طول کشید تا زوهر و سرمشق‌های آن به عنوان آثار قدیمی معتبر تصدیق شد؛ حتی پس از آن هم پذیرش آن بدون اکراه نبود. آثار تقلیدی تقریباً معاصر زوهر که در آن ادغام شده یا به آن ضمیمه شده بودند، گاهی جهت‌گیری مکتبی آشکارا متفاوتی داشتند؛ مثل رسالهٔ رَعِیا مَهِمانا<sup>۴</sup> («شبان وفادار»، یعنی همان موسی که شخصیت اصلی این نوشته است و موضوع خاص آن تفسیر و توجیه اشراقی احکام تورات است)؛ و رسالهٔ تیقّونه زوهر.<sup>۵</sup>

1. Simeon ben Yohai

2. ha-ne'elam

3. Book of Splendour

4. Ra'ya Mehemana

5. Tiqqune Zohar

حواشی ای از همان دست است، درباره کلمه نخست کتاب پیدایش (برشیت)<sup>۱</sup> یعنی «در ابتدا». گرچه منتقدان هرگز به طور کامل مجاب نشدند و اعتبار زوهر پیش از آن در قرن پانزدهم مورد تردید قرار گرفته بود، اما اسطوره آفریده شده به دست موسای لئونی و مقلدانش تبدیل به واقعیتی معنوی برای بیشتر یهودیان باایمان شد؛ و اینک نیز آن خصوصیت را برای خود در میان یهودیان «ارتدکس» حفظ کرده است. زوهر که اعتقاد بر آن بود که مبتنی بر تجلی‌های فراطبیعی است و به انحای مختلف بارها تفسیر شده بود، در قرون پیش به عنوان پشتیبان و مرجعی برای تمام مکاتب اشراقی یهود عمل می‌کرد.

زوهر و ملحقات آن، از حیث نظریه‌پردازی‌های اعتقادی، به جای ارائه هرگونه نوآوری مهمی، تفکرات و گرایش‌هایی را که پیش از آن وجود داشت شرح و بسط دادند و درباره آنها مبالغه کردند. تمام آن اندیشه‌ها مدت‌ها پیش از این در تصوف اشراقی یهود پذیرفته شده بود؛ از قبیل نشأت گرفتن هستی از عمق «عدم تشخص» الهی؛ یکپارچگی جهان سفیراها با جهان محسوس (اگرچه سفیراها به سبب به میان آمدن چهار سطح وجودشناختی که در هر یک از آن سطوح، طرح کلی سفیراها دوباره مطرح است، تبدیل به مسئله پیچیده‌ای شده است)؛ نقش حیاتی انسان‌ها (یعنی نقش یهودیان) در حفظ هماهنگی کلی جهان با مراعات دقیق جزئیات احکام کتاب مقدس و احکام ربّیان. این تأکیدات محور اصلی زوهر باقی می‌ماند. اما تمام این مضامین (یعنی نظریه‌پردازی‌های سفرها، تمونای<sup>۲</sup> فوق‌الذکر درباره چرخه‌های کیهانی و «قبالای نبوت پیشه» ی ابوالعافیه که تلویحاً کنار گذاشته شده بودند) علی‌رغم این که نویسندگان مطالب زوهری به آثار به وجود آمده به دست غیر یهودیان به چشم تحقیر می‌نگریستند و می‌کوشیدند که به دیگران نیز چنین القا کنند، از طریق به کارگیری و یا حتی تصاحب ناسپاسانه مواد گرفته شده از سنت ربّیان و رمزگرایی باستان و نیز برگرفته از جریان‌های فکری متأخرتر در حوزه‌های الهیات و فلسفه به مقدار زیادی نظم گرفتند و تقویت شدند.

روش ارائه نمادین مطالب که در نوشته‌های زوهری به کار گرفته شد، با نظام تفسیری ای که در آن مفهوم اصالتاً مسیحی معانی چهارگانه کتاب مقدس استفاده می‌شود، تقویت می‌گردد. این معانی چهارگانه عبارت‌اند از: لفظی، اخلاقی، تمثیلی

(فلسفی) و عرفانی. نمادگرایی ای در این حد، با جسارت تمام از تصویرهای پررنگ انسان‌انگارانه و حتی شهوت‌انگیز بهره می‌گیرد تا به خوبی بتواند تجلی‌های سفیرهای مختلف نسبت به یکدیگر و تجلی آنها نسبت به قلمرو غیر الوهی را به خواننده منتقل سازد. اسطوره انسان اولیه (آدم قدمون<sup>۱</sup>) که در حکم موجودی الهی به شمار می‌رود، در این جا در قالب جدیدی دوباره نمایان شده است و از قضا در تحولات بعدی قبلاً نیز باقی مانده است.

بدین ترتیب، در کتاب زوهر ادعا می‌شود که این کتاب تبیین کاملی از جهان، انسان، تاریخ و وضعیت یهودیان فراهم می‌کند؛ و در سطحی بالاتر، توجیه و تبیینی از وحی کتاب مقدس و سنت ربّیان تا جزئی‌ترین امور آنها از جمله انتظار مسیحا به دست می‌دهد؛ و به همین جهت مدعی است که فلسفه را از خاصیت انداخته است. گرچه زوهر خود را مدافع دین سنتی ای می‌داند که در تلمود و تفسیرهایش تعیین شده است، اما به یک معنا می‌توان گفت خود را بالاتر از سنت جای می‌دهد؛ چرا که با شور و شوق اعلام می‌دارد که ارزش چیزی را نمی‌توان با تعالیم اشراقی ربی شمعون بن یوحای قیاس کرد و آموزه‌های رمزی حتی برتر است از دانش تلمودی، که به روی همگان گشوده است و مطابق تلقی عام، فرض بر آن است که آموختن این دانش‌ها، در کنار رعایت احکام، دلیل بنیادین هستی یهودیان به شمار می‌آیند. در این نگرش - که در عیامانا (به بالا نگاه کنید) بیشتر از زوهر بر آن تأکید شده است - قابلیت انقلابی وجود دارد؛ یعنی تهدید احتمالی در مقابل برتری عمل به تورات و مطالعه آن، آینده نشان خواهد داد که این خطر چندان غیرواقعی نیست.

### قبالای لوریانی<sup>۲</sup>

بعد از تثبیت مجموعه زوهر، تا میانه قرن شانزدهم تغییرات مهمی در رمزگرایی یهودی رخ ندارد؛ در آن زمان در صِید<sup>۳</sup> (در جلیل علیا،<sup>۴</sup> در فلسطین، که امروزه در اسرائیل به آن ضیفت<sup>۵</sup> می‌گویند) مرکز دینی ای تأسیس شد که برای یهودیان از اهمیت بسیاری برخوردار بود. طرح تأسیس این مرکز عمدتاً فکر استادانی بود که از خانواده‌های بیرون

1. Qadmon

2. Lurianic

3. Safed

4. Upper Galilee

5. Zefat

رانده شده از اسپانیا بودند. تردیدی نیست که تا زمان اخراج یهودیان از اسپانیا (۱۴۹۲) و در طول دو نسل پس از آن، هم در اسپانیا (تا زمان اخراج) و هم در ایتالیا و خاورمیانه، آثار ادیبانه قبایل بسیار زیاد بوده‌اند؛ اما این آثار عمدتاً به کار نظام‌مند کردن یا حتی ترویج زوهر، و یا به گسترش نظریه پردازی‌هایی که پیش‌تر در قرن سیزدهم به وجود آمده بودند، پرداخته‌اند. البته تلاش‌هایی نیز در جهت آشتی دادن فلسفه و قبلا در کار بوده است. شایان ذکر است که حتی الهی‌دانان سنت‌گرا نیز رویکردی محتاطانه و بلکه خوددارانه نسبت به قبلا اتخاذ کرده‌اند.

تراژدی به وجود آمده برای یهودیان به سبب بیرون رانده شدن از اسپانیا و اجبار به گرویدن به مسیحیت، که حدود یک قرن پیش از اخراج گرفتار آن بودند، و آنچه کمی بعد از آن به نحو گسترده‌تری در پرتغال صورت می‌گرفت، بر قربانی‌های بیچاره به شدت تأثیر گذاشت. از آن‌جا که این رویدادها باعث می‌شد بدینی‌های از قبل به وجود آمده در واکنش به وضعیت قوم یهود که در میان ملت‌ها پراکنده شده بودند تشدید شود، انتظار مسیحا شدت می‌یافت. به نظر نمی‌رسد این انتظار با آغاز انتشار چاپی قبلا بی‌ارتباط باشد (اولین دو نسخه چاپی زوهر به سال ۱۵۵۸ برمی‌گردد). تمام این عوامل که با برخی تحولات درونی قبلائی نظری در قرن پانزدهم نیز پیوند می‌خورند، زمینه را برای عرفان اشراقی جدیدی که توسط تعالیم اسحاق بن سلیمان لوریا بنیان نهاده شده بود، مهیا می‌ساخت. او به سال ۱۵۳۴ در اورشلیم متولد شد، در مصر پرورش یافت و به سال ۱۵۷۲ در صفد درگذشت. گرچه تعالیم او از قدیم با نام صفد گره خورده است، اما وی تنها سه سال آخر عمرش را در آن‌جا گذرانده است. لوریا خیلی کم نوشته است؛ آموزه‌های او از طریق آثار شاگردانش به ما رسیده، شرح و بسط یافته است و شاید هم تا حدی تحریف شده باشد. یکی از شاگردان اصلی او حییم ویتال<sup>۱</sup> (۱۵۴۳ - ۱۶۲۰) است که عمر حییم<sup>۲</sup> («درخت زندگی») را نوشت؛ این کتاب نمونه‌ای معیار در معرفی قبلائی لورایی است.

تصوف اشراقی لوریا با آن که اساساً چیزی نیست جز تلاشی جدید برای وفق دادن استعلای خداوند با حلول او، و ارائه راه حلی برای مشکل شر، که با اعتقاد به وحدت خدا نه می‌توان آن را موجودی مستقل از او دانست و نه آن را جزء جدانشدنی از او به

شمار آورد، اما با این حال جزئیات طرح لوریا بی نهایت پیچیده است. اعلام وجود این جریان توسط مبدع آن صورت گرفت، اما تحقق کاملش به دست رمزگرایانی پدید آمد که معتقد به قبایل زوهری بودند، که دقیقاً در صدد و در زمان حیات لوریا توسط موسی بن یعقوب کوردوورو<sup>۱</sup> (۱۵۲۲ - ۱۵۷۰) تنظیم و تدوین شده بود.

بینش اشراقی لوریا در قالب مفهوم اسطوره‌ای وسیعی بیان شده است که به لحاظ گونه‌شناختی شبیه برخی نظام‌های گنوسی و مانوی<sup>۲</sup> (از ثنویت‌گرایی‌های قرن سوم) است، اما تلاش می‌کند به هر قیمتی که شده از ثنویت بپرهیزد. عناصر اساسی این اسطوره عبارت‌اند از: درخود جمع‌شدگی<sup>۳</sup> (صمیمموم<sup>۴</sup>) که نور الهی که در ابتدا همه چیز را پر کرده است، آن را انجام می‌دهد تا جایی برای امور غیرالوهی به وجود آید؛ غرق شدن ذرات نورانی در ماده (غلیف‌ها،<sup>۵</sup> «پوسته‌ها» اصطلاحی که پیش از آن در قبلا برای تعیین کردن قوای شرّ به کار رفته بود)؛ این امر نتیجه حادثه اسف‌باری است که در خلال آن فرایند واقع شده است؛ و به دنبال آن، ضرورت نجات دادن این ذرات و بازگرداندن آنها به اصلشان به وسیله «بازسازی» یا «بازیابی» (تیقون<sup>۶</sup>). این امر نه تنها وظیفه یهودیانی است که با پیروی کامل از وظایف دینی‌ای که سنت تکلیف کرده زندگی می‌کنند، بلکه کار یهودیانی نیز هست که در چارچوب نوعی زهدگرایی شدید، خود را ملزم به زندگی مراقبه‌ای کرده‌اند که مبتنی است بر دعا‌های عرفانی و تأملات (کوانا<sup>۷</sup>) جهت‌گیری شده آیین عبادی، که منظور از آنها بیشتر کردن هماهنگی (یسعود<sup>۸</sup> «اتحاد») صفات بی‌شمار موجود در هستی الهی است. برای تجسدهای متوالی روح، که از جمله مضامینی است که در قبلا همیشه مطرح بود و مکتب لوریا آن را بسط داد و پیچیده‌ترش کرد، نقش مهمی نیز در امر «بازسازی» قائل شده‌اند. به طور خلاصه می‌توان گفت مکتب لوریا مدعی است که زندگی عمیق عرفانی، و در کنار آن مبارزه بی‌امان در مقابل قوای شرّ، که جنبه نفی زندگی عمیق عرفانی است، از ضرورت مطلق برخوردار است. بدین ترتیب، این نگرش اسطوره‌ای را بیان می‌کند که نماد مبدأ جهان، سقوط و رهایی آن است، و به هستی و به امیدهای فرد یهودی معنا می‌دهد، یعنی نه تنها او را ترغیب می‌کند که در برابر خدا تسلیم و بی‌اختیار باشد، بلکه او را به فعالیت برای نجات، که معیار قداست او

1. Cordovero

2. Manichaean

3. Withdrawl

4. tzimtzum

5. qelippot

6. tiqqun

7. Kawwana

8. yihud

هم هست، فرا می‌خواند. پیداست که چنین اقتضائاتی آرمان مکتب لوریا را تنها در دسترس گروه اندکی از خواص می‌نهد؛ سرانجام، باید گفت که این امر تنها از طریق شخصیت استثنایی افراد «عادل» یعنی یهودیان آرمانی مقدسی که در بالا توصیف شدند، تحقق‌پذیر است.

### مکتب شبتای<sup>۱</sup>

قبالا در ظرف شصت سالی که از مرگ لوریا می‌گذشت، دیگر به نام این بنیان‌گذار پیوند خورده بود و در پرتو اضافات ناشی از عرفان‌های دیگر صفد، در میان یهودیان در غربت، گسترش یافت و زندگی معنوی، نماز و اعمال عبادی آنان را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. عرفان مذکور بر ضرورت «بازسازی» جهانی که در آن اضطراب و ناراحتی یهود همچنان ادامه داشت، تأکید می‌کرد؛ زیرا به‌رغم برخی عوامل موافق، چون تسامح نسبی امپراتوری عثمانی و تثبیت صلح‌آمیز اجتماع چشم‌گیری از مارانوها<sup>۲</sup> (یهودیان ایبریایی<sup>۳</sup> یا سفاردی<sup>۴</sup>) در آمستردام، راه حلّ جامعی برای مشکل نوکیشانی که در شبه جزیره ایبریا باقی مانده بودند، وجود نداشت. نیم دیگر قوم یهود، یعنی اشکنازی‌ها، نیز بحران‌های بسیار شدیدی را تجربه کردند؛ مرفه‌ترین و فعال‌ترین گروه از آنان، یعنی جمعیت یهودی لهستان به سختی تحت فشار قرار گرفتند و به دلیل کشتار جمعی و ویرانی‌ای که در خلال شورش قزاق‌ها در ۱۶۴۸ به وجود آمد، تقریباً به طور کامل از بین رفتند و گروه زیادی از آنان مجبور شدند به طرف غرب عقب‌نشینی کنند، و از این اطلاعات مذهبی و تاریخی می‌توان زمینه لازم را برای فهم موفقیت حیرت‌آور، و گرچه کوتاه مدت ربّی شبتای صوی از میری<sup>۵</sup> (۱۶۲۶ - ۱۶۷۶) که خود را در سال ۱۶۶۵ مسیحا معرفی کرده بود، به دست آورد. این «مسیحا» در سال ۱۶۶۶ به زور به اسلام گروید و ده سال بعد در تبعید عمرش به پایان رسید، اما به رغم شکستی که دید، پیروان وفاداری داشت. فرقه‌ای که بدین ترتیب به وجود آمد و هنوز زنده است عمدتاً مدیون فعالیت‌های ناتان غزه‌ای (حدود ۱۶۴۴ - ۱۶۹۰) است. او مبلغی خستگی‌ناپذیر برای «مسیحا» بود و اعمال شبتای صوی را، که مخالف شریعت بود، و حتی ارتداد نهایی او را

1 Shabbetaianism

2 Marrano

3 Iberian

4. Sefardic

5. Rabbi shabbetai Tzevi of Smyrna



به وسیله نظریه‌هایی که مبتنی بر نظریه «بازسازی» لوریا بودند، توجیه می‌کرد: تغییر کیش شبتای را باید از مقوله نزول عادی به ورطه «پوسته‌ها» دانست که به منظور آزاد ساختن پاره‌هایی از نور الهی که در آنها گرفتار آمده‌اند، صورت گرفته است. بحران شبتایی نزدیک به یک قرن به طول انجامید و برخی از عواقب آن حتی بیش از آن ادامه یافت. این امر منجر به تشکیل فرقه‌هایی شد که پیروان آن مجبور می‌شدند به ظاهر به اسلام بگروند، مثل دانمه‌ها<sup>۱</sup> (به ترکی، «مرتدان») در سالونیکا<sup>۲</sup> که فرزندان آنان هنوز در ترکیه یافت می‌شوند، یا به آیین کاتولیک رومی بگروند، مثل حامیان لهستانی یا کوب فرانک<sup>۳</sup> که خود را مسیحا و در عین حال نوآیین کاتولیک معرفی کرده بود. با این حال، در بوهمیا - موراویا<sup>۴</sup> فرانکی‌ها علناً یهودی باقی ماندند.

این بحران، قبلاً را بی اعتبار ساخت، اما باعث شد تا مقامات روحانی یهودیت کاملاً مواظب باشند و به وسیله سانسورها و سرکوب‌های عملی، همه کسانی را که مظنون به همدلی با شبتای بودند و یا ادعاهای مسیحایی داشتند، حتی آنان را که دین‌داری‌شان امتحان شده بود و دانش آنان مورد تصدیق بود، از دامن زدن به این گونه امور به شدت منع کرده، کنترل مذهبی بسیار دقیقی برقرار سازند.

### حسیدیسیم جدید

گرچه درست است که نهضت مسیحایی شکل گرفته بر محور شبتای صوی تنها باعث ایجاد نومیدی شد، و درست است که اگر مهار نمی‌شد می‌توانست یهودیت را به زوال کشاند، با این حال، نه تنها به آرزوهای عرفانی اشرافی شمار محدودی از محققان ژرف اندیش، بلکه به نیاز مبرم توده قوم یهود که از عقل‌گرایی خشک تلمودگرایان و ظلم اقتصادی و اجتماعی طبقات حاکم (اعم از یهود و غیر یهود) ناراضی بودند، پاسخ داد. قضیه در عموم موارد، به ویژه در لهستان، از همین قرار بود؛ لهستان قبل از تجزیه پادشاهی لهستان (۱۷۷۲ - ۱۷۹۵) شامل نواحی لیتوانی، بلاروس و اوکراین می‌شد. در این جا بود که نهضت معروف حسیدی در اواسط قرن هجدهم پدید آمد - این نهضت به هیچ وجه ربطی به حسیدیسیم آلمانی قرون وسطا ندارد. در نهضت حسیدی، به لحاظ

1 Dönme

2 Salonica

3. Jacob Frank

4. Bohemia-Moravia

نظری، قبایل لوریایی در مقام مبنا حفظ شد و اصلاحات و تحولاتی را از سرگذراند که تاکنون ادامه دارد.

اگر حسیدیسیم جدید را به دلیل آن که دارای حداقل سازمان‌دهی بود، و روش‌های تبلیغ و موعظه را به کار می‌برد و گروه‌هایی تشکیل می‌داد که اعضایش مورد تصدیق بودند، بتوان نهضتی توده‌ای دانست، پس این افسانه نیز پذیرفتنی است که می‌گوید ریشه آن به بنیان‌گذار مشخصی برمی‌گردد به نام اسرائیل بن الیعزر<sup>۱</sup> معروف به بعل شم طوو<sup>۲</sup> (یا «صاحب اسم نیکو»، یعنی صاحب سر نام وصف‌ناپذیر خدا، که قدرتی خطاناپذیر برای شفابخشی و انجام کارهای معجزه‌آسای دیگر اعطا می‌کند). البته بعل شم طوو تنها نمونه از این دست نبود. وی حدود سال ۱۷۰۰ به دنیا آمد و در سال ۱۷۶۰ در جنوب لهستان مرد. گرچه او تقریباً مهارتی در تعلیم و ضوابط یهودیت حاخامی رایج در عصر خویش نداشت، شخصیتی معنوی با ویژگی‌هایی فوق‌العاده بود و توانست نه تنها مردم عادی بلکه بسیاری از نخبگان فکری را نیز نسبت به اندیشه‌هایش متقاعد سازد. هاله افسانه چنان او را احاطه کرده است که نمی‌توان به راحتی نظریه خود او را که محتملاً هرگز آن را نظام‌مند نکرده بود، به طور کامل بازسازی کرد. از آن‌جا که وی از شیوه‌های موعظه‌کنندگان سیار که فعالیتشان در یهودیت اروپای شرقی قرن هجدهم در حال شدیدتر شدن بود الهام می‌گرفت، تعلیمش را به صورت تفاسیر موعظه‌ای متون مقدس ارائه می‌کرد و برای این منظور به افسانه‌ها و حکایات برگرفته شده از زندگی روزمره و فرهنگ عامه متوسل شد؛ این روش در حسیدیسیم ثابت باقی ماند، اما مسلماً دیدگاهی اغراق‌آمیز و حتی نادرست است که مانند مارتین بوبر معتقد باشیم قصه و حکایت اصیل‌ترین نوع بیان آموزه‌ها و معنویت حسیدیسیم است (در ادامه نگاه کنید به عرفان جدید یهود). اندیشه حاخام‌های حسیدی را باید در واقع در آثار اعتقادی جست که بیشتر آنها به شکل موعظه‌هایی هستند که بر محور بخش‌هایی از اسفار پنج‌گانه و دیگر بخش‌های مخصوص آیین عبادت از کتاب مقدس که به طور هفتگی خوانده می‌شوند، بیان شده‌اند. این اندیشه‌ها بسیار متنوع‌اند؛ زیرا همان تعداد مجموعه عقاید در حسیدیسیم وجود دارد که روح‌های خلاق در میان سه نسل نخستین این نهضت وجود داشت. با این همه، می‌توان خصوصیات چند را متذکر شد که برای حسیدیسیم به طور

کلی اساسی و مشترک است. حسیدیسیم به لحاظ نظری ریشه در قبالای لوریایی دارد و هیچ چیز اساسی‌ای آن را از این جهت حتی از سرسخت‌ترین مخالفانش در یهودیت سنتی اروپای شرقی جدا نمی‌سازد. آنچه در مورد آن منحصر به فرد است این که مفهوم «دوقوت یا «با خدا بودن» را تبدیل به نوعی آرزو و حتی وظیفه ثابتی برای همه یهودیان و در تمام شرایط زندگی حتی به ظاهر کفرآمیزترین آنها، ساخته است؛ به عبارت دیگر، قبالای لوریایی خواستار معنوی کردن تمام هستی یهودیان است. این درخواست مستلزم ارزیابی مجدد مفاهیم نظری قبلاست؛ البته اصل ارزیابی مجدد نسبت به کاربرد عینی آن کم‌تر تازگی دارد؛ در این جا تأکید بر زندگی درونی مؤمنان است و در این سطح است که نمایش فوق کیهانی به اجرا در می‌آید (نمایشی که مطابق عرفان‌های کتابی، صحنه آن در عالم سفیرها بوده است)؛ طبق نظر شماری از معلمان، تأکید بر باطن به همین اندازه نیز برای رهایی مسیحایی مطرح است. در عین حال، حسیدیسیم لازمه‌ای را که بخشی از آموزه لوریایی «بازسازی» نیز بود تبدیل به یک واقعیت اجتماعی کرد؛ اما متأسفانه مکتب شبتای آن را بر هم زد: حسیدیسیم رهبر الهام یافته را، که برخوردار از نیروهای فوق طبیعی است، یعنی همان «عادل» (صدیق)<sup>۱</sup> یا «رَبّی معجزه‌گر» (ووندر ربه)<sup>۲</sup>، چون راهنمای ضروری و مرجعی بی‌چون و چراء، در مرکز حیات دینی و قلب ساختار گروه قرار می‌دهد. حسیدیسیم بدین ترتیب هرجا موفق شده است، نوسازی معنوی انکارناشدنی‌ای را به وجود آورده است؛ آن روی این نشان افتخار، کیش شخصیت بود، یعنی رقابت بین سلسله‌های حاخام‌ها، لجاجت در جدا نگه داشتن جامعه حسیدی از جامعه اطراف آن، به علاوه تمام عواقب اجتماعی و اقتصادی‌ای که این میل به جدایی به بار آورد. به دلیل همین عواقب و به رغم دشمنی آشکار محیط با یهودیان، درست نیست که تمام تقصیرات به عهده آن گذاشته شود.

چنان مقدر بود که حسیدیسیم از همان آغاز با مقاومت‌های شدید یهودیت رسمی آن زمان مواجه شود، چرا که آنان به هرج و مرج طلبی شبتائیان حساس شده بودند و در عین حال نگران حق ویژه رهبران و حاخام‌های رسمی جامعه بودند، یعنی کسانی که محافظان هوشیار احکام سنتی و موارد کاربرد آنها به شمار می‌آمدند و خود را وقف تحقیقات رسمی تلمودی و تفاسیر آن کرده بودند. سلوک پیروان حسیدیسیم، گرچه از نظر مراعات

دقیق و حتی سخت‌گیرانه احکام عبادی بی‌عیب و نقص بود، اما ویژگی‌هایی از خود بروز می‌داد که برای مخالفانشان ناخوشایند بود (علاوه بر تسلیم بی‌نید و شرط به صدیق، که غالباً نقش حاخام را هم برای جماعت دینی خاص آنان داشت). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: اعراض از کنیسه‌های یهودی عام، اجتماع در محفل‌های پنهانی، ایجاد تعدیل‌هایی در آیین عبادی، بی‌توجهی به آراستگی لباس‌ها به هنگام نماز، و ترجیح دادن تأملات عرفانی به جای مطالعات جدلی تلمودی که بر خلاف تأملات عرفانی مستلزم دقت‌های سخت عقلانی بود. با این همه، مناقشه بین حسیدی‌ها و «مخالفان» (میتاگدها) سرانجام به فساد نینجامید. بعد از سه نسل، نوعی سازش ضمنی بین دو گرایش حسیدی و تلمودی منعقد شد، بدون این که از تفاوت‌هایی که تاکنون به فراموشی سپرده شده‌اند، آگاه باشند. سازش یادشده بیشتر به نفع حسیدیسم بود. اما چنان نبود که از ناحیه آن به خصوص درباره مسئله تعلیم و تربیت هیچ امتیازی واگذار نشود.

سازمان‌دهی قوی گروه‌های حسیدی به آنان امکان داد تا آشفتگی یهودیت اروپای شرقی را که ناشی از حوادث جنگ جهانی دوم بود، پشت سر بگذارند. اما با این حال مراکز بسیار مهم آن امروزه در ایالات متحد است، نه در فلسطین؛ این امر تا حدی به دلیل مسائل اقتصادی، و تا حدی هم به سبب گرایش کم و بیش خوددارانه و گاه آشکارا خصمانه‌ای است که حاخام‌های حسیدی در مقابل صهیونیسم سیاسی و حکومت اسرائیل اتخاذ کردند. مشهورترین گروه در میان گروه‌هایی که در ایالات متحد استقرار یافته‌اند، گروه بسیار فعال لوباوچرها<sup>۲</sup> (به یاد شهرک لوباوویچی<sup>۳</sup> در روسیه، مقر یکی از مشهورترین مدارس حسیدیسم) است که سازمان مرکزی آن در ناحیه کراون‌هایتس<sup>۴</sup> بروکلین،<sup>۵</sup> در نیویورک قرار دارد.

### عرفان جدید یهود

نقشی که قبلاً و حسیدیسم در اندیشه و معنویت یهودیت معاصر ایفا کردند، اصلاً کم‌اهمیت نیست، گرچه اهمیت آن به اندازه اهمیت زمان‌های پیشین نیست. البته چندان آثار مکتوب واقعاً زنده قبالایی و حسیدی وجود ندارد؛ لیکن اندیشه شخصی

1. Metnaggedim

4. Crown Heights

2. Lubavitchers

5. Brooklyn

3. Lubavichi

نویسندگان دینی چون ابراهام ایزاک کوک<sup>۱</sup> (حدود ۱۸۶۵ - ۱۹۳۵) پیشوای روحانی، عارف و حاخام اعظم فلسطین هنوز هم تأثیر چشم‌گیری دارند. علاوه بر این، تجدید حیات اندیشه دینی در محافل یهودی «غربی شده» در خلال دو جنگ جهانی بسیار تحت تأثیر اندیشه‌های مارتین بوبر<sup>۲</sup> فیلسوف (۱۸۷۸ - ۱۹۳۵) بوده است؛ چراکه بوبر در بخشی از آثار خود به تبلیغ ایدئولوژی حسیدیسم آن‌چنان‌که خود فهمیده بود، می‌پردازد. «نو-ارتدکسی» که به دست سامسون رافائل هرش<sup>۳</sup> (۱۸۰۸ - ۱۸۸۸) در آلمان بنیان‌گذاری شد، در بدو امر نسبت به عرفان کاملاً بی‌توجهی می‌کرد، اما بالاخره تحت تأثیر آن قرار گرفت، به خصوص بعد از این‌که متفکران یهودی غربی در خلال جنگ جهانی اول یهودیت پویای موجود در لهستان را از نو کشف کردند. تأثیر آثار ابراهام جاشوا هشل<sup>۴</sup> (۱۹۰۷ - ۱۹۷۲)، نویسنده یهودی لهستانی که از پیش‌زمینه حسیدایی برجسته‌ای برخوردار بود و در دو فرهنگ سنتی و غربی بار آمده بود و به ایالات متحد آمریکا مهاجرت کرد، نیز در این میان برجسته بود.

عرفان یهود بر اندیشه‌های جوامع غیر یهودی نیز تأثیرگذار بوده است. قبلاً که از اهداف خاص خود فاصله گرفته بود، از مرزهای یهودیت فراتر رفت و به تقویت و برانگیختن برخی گرایش‌های فکری در جامعه مسیحیت از رنسانس تا زمان حاضر کمک کرد: «قبالای مسیحی» که در قرن پانزدهم تحت تأثیر یهودیان تازه‌مسیحی شده اسپانیایی و ایتالیایی به وجود آمد، مدعی شد که در اسناد قبالایی که در صورت لزوم دستکاری یا حتی از اصل جعل می‌شدند، برهان‌هایی برای حقایق ایمان مسیحی یافت می‌شود. بدین ترتیب، شماری از محققان مسیحی اومانیست به عرفان یهود علاقه‌مند شدند و برخی از آنان بر اساس متون معتبر شناخت نسبتاً جامعی از آن به دست آوردند. از جمله آنان جیودانی پیکودلا میراندولا<sup>۵</sup> (۱۴۶۳ - ۱۶۹۴) و جیلز از اهالی ویتروبو<sup>۶</sup> (حدود ۱۴۶۵ - ۱۵۳۲) در ایتالیا، و یوحان رویکلین<sup>۷</sup> آلمانی (۱۴۵۵ - ۱۵۲۲) بودند؛ فرد اخیر که نوشتن یکی از شروح عمده قبالا را به زبانی که برای عموم تحصیل کرده‌های غیر یهودی پذیرفتنی باشد، به عهده گرفته بود. ژیلوم پاستل<sup>۸</sup> (۱۵۱۰ - ۱۵۸۱) عارف رؤیابین نیز در

1. Abraham Isaac Kook

2. Martin Buber

3. Samson Raphael Hirsch

4. Abraham Joushua Heschel

5. Giovanni Pico della Mirandola

6. Gilles of Viterbo

7. Johannes Reuchlin

8. *De arte cabbalistica*, 1517.

9. Guillaume Postel

فرانسه شاگردانی به دور خویش جمع کرده بود. فلسفه جادویی قرن شانزدهم، «فلسفه طبیعی» قرون هفدهم و هجدهم و نظریه‌های سحرآمیز و صوفیانه‌ای که حتی امروزه نیز ترویج می‌شوند و از ویژگی‌های ایدئولوژی فراماسونری‌اند، همه اینها گرچه چندان روح و معنای قبالا را درک نمی‌کنند اما بر محور آن متمرکز بوده و وامدار آن مانده‌اند. این امر در مورد بیشتر کتاب‌های راجع به قبالا که امروزه توسط ناشران آثار ادبی سحرآمیز و صوفیانه منتشر می‌شود، نیز صادق است.

بررسی‌های موشکافانه و محققانه عرفان یهود، پدیده‌ای بسیار جدید است. وضعیت فکری و گرایش‌های بنیان‌گذاران «علم یهودیت» (بررسی محققانه دین یهودیت، آثار مکتوب، تاریخ آن و غیره) در آلمان، در خلال نیمه اول قرن نوزدهم بیش از اندازه تحت نفوذ عقل‌گرایی بود و لذا برای تحقیقات علمی جنبشی که محکوم به تاریک‌اندیشی و قهقراگرایی بود، مطلوبیتی نداشت. با آن که به وجود برخی آثار ارزشمند پیشین اذعان داریم، اما باید بگوییم که تحقیقات گسترده و به کارگیری روش‌های معتبر لغت‌شناسی و تاریخ ادیان تنها با اثر گرشوم جی. شولم که از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۶۵ استاد قبالا در دانشگاه عبرانی اورشلیم بود، شروع شد و توسط شاگردان بی‌واسطه و باواسطه وی ادامه یافت. این تحقیقات به تمام حوزه‌های عرفان یهود، که به طور خلاصه در این مقاله بیان شد، پرداخته است؛ با این حال خلأهای معرفتی جدی‌ای در هر حوزه باقی مانده است. نسخه‌های نقّادی شده متون عرفانی بسیار معروف‌اند؛ اسناد منتشر نشده به گونه‌ای بسیار ناقص فهرست شده است؛ و تنها مقالات معدودی درباره نویسندگان و موضوعات خاص وجود دارد؛ البته اینها مقدمات ضروری برای اثری مفصل و کامل هستند. امید است مسیری را که شولم در سال ۱۹۴۱ در اثرش به نام گرایش‌های اصلی عرفان یهود ترسیم کرد، و در دوره او از ارزش استثنایی برخوردار بود، استمرار یابد و تکمیل شود.